

À Imagem e Semelhança de Deus

Um tema de antropologia agostiniana

O tema bíblico do homem criado à imagem e semelhança de Deus é elemento fundamental na antropologia dos Padres da Igreja tanto gregos como latinos. Esquecido ou minimizado durante séculos, foi recentemente evocado pelo Concílio Vaticano II, na constituição *Gaudium et Spes* (I, 1, 12), a propósito da eminente dignidade da pessoa humana, a reflectir uma salutar mudança de atitude de alguns decénios a esta parte. De facto, nos últimos tempos têm-se multiplicado estudos monográficos sobre a doutrina do homem-imagem em algumas das figuras mais representativas da patrística, sobretudo, grega: Clemente de Alexandria, Orígenes, Atanásio, Gregório de Nisa, etc.¹.

Este tema encontra-se em S. Agostinho, um dos expoentes máximos da patrística latina, num contexto vincadamente especulativo, o que desde logo lhe confere notável originalidade.

No presente estudo procuraremos apontar as grandes articulações da doutrina agostiniana do homem-imagem no contexto geral da sua antropologia e na sua relação necessária com o tempo.

Natureza e essência da imagem

Ao ouvir as explicações de Ambrósio sobre o versículo 26 do 1.º capítulo do Génesis, onde se diz que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, Agostinho sentiu abrir-me no seu espírito um horizonte de luz que dissipou por completo as últimas

¹ Veja-se A.-G. HAMMAN, *L'Homme image de Dieu*, Paris, 1987, p. 5.

sobrevivências do maniqueísmo². Recém-convertido, pôde dirigir-se ao seu Deus, nas meditações de Cassiciaco, nos seguintes termos:

Deus que fizeste o homem à tua imagem
e semelhança, coisa que reconhece quem
a si mesmo se conhece³.

A partir de então jamais este grande tema espiritual deixou de o provocar, a ele volvendo, uma e outra vez, nas suas obras polémicas, nos seus comentários e nos seus sermões.

Agostinho sabe que nem a razão nem a fé, isoladamente, nos conduzem à verdade por que ansiamos. O conhecimento de fé é imperfeito porque extrínseco e obscuro e não satisfaz a nossa ânsia de saber, de compreender. O nosso espírito, mais do que crer, quer compreender, quer conhecer a Deus e não apenas acreditar n'Ele. Por isso, a fé não é um fim; o fim é a evidência, a visão face a face:

Nem se pode dizer que se encontrou o que se crê sem entender nem que se é capaz de encontrar a Deus se antes não se acreditar naquilo que depois se há-de conhecer⁴.

Para S. Agostinho, a fé não é o termo do caminho, mas o seu começo; não é um substituto da razão, mas um auxílio providencial oferecido à razão para conhecer mais, para entender melhor. O mistério divino não é um muro opaco contra o qual vem chocar a inteligência. É de todo legítimo desejar compreender na medida em que isso for possível⁵. Ora nós desejamos saber e entender aquilo em que acreditamos⁶. Estaríamos condenados a um completo silêncio a respeito da natureza divina se não soubéssemos que todas as coisas trazem a marca do princípio que lhes deu o ser. Portanto, a única via que permanece aberta para que o homem se eleve a um certo conhecimento de Deus passa pela consideração dos seus efeitos. A distância que separa o Criador das criaturas é imensa e, contudo,

² *Conf.*, VI, 5, 7.

³ *Solil.*, I, 1, 4.

⁴ *De lib. arb.*, II, 2, 6.

⁵ *Carta* 120.

⁶ *De lib. arb.*, II, 2, 5-6: *id quod credimus nosse et intelligere cupimus*. É o tema da fé à procura da inteligência — *fides quaerens intellectum* —, desenvolvido no *Sermo* 43, 7, 9.

não é em vão que nos servimos das criaturas para falar do Criador. Inacessível à inteligência humana considerado na unidade da sua natureza, Deus é-o ainda mais quando O consideramos na Trindade das pessoas. Mesmo aqui é legítimo tentar conhecê-l'O a partir das criaturas. A própria Sagrada Escritura a isso nos convida quando nos ensina que Deus fez o homem à sua imagem e semelhança⁷.

Reflectindo sobre a Bíblia, designadamente sobre o versículo 26 do capítulo 1.º do Génesis e inspirando-se em alguns temas neoplatónicos, Agostinho elabora pouco a pouco a sua própria doutrina do homem-imagem de Deus⁸. Tentaremos resumi-la a partir do *De Trinitate*.

A imagem é uma semelhança. Não uma semelhança fortuita, mas uma semelhança correlativa de um protótipo, representativa de um exemplar ou modelo que ela significa e exprime. Deste modo, podemos definir a imagem como sendo a expressão passiva de uma expressão activa, que é o exemplar. Ser imagem indica dependência do exemplar ao qual está ordenada e a sua finalidade consiste em exprimir o melhor possível o seu modelo.

Nada existe na natureza que não revele qualquer semelhança com a Trindade e que, por conseguinte, não possa ajudar a conhecê-l'A. Todavia, tomada em sentido próprio, a dignidade de imagem é exclusiva do homem⁹. E no mesmo homem, só a alma constitui o verdadeiro lugar da imagem; e na alma, só o pensamento ou *mens* pode ser dito imagem porque só ele representa a parte superior e mais próxima de Deus¹⁰.

Como é que a imagem se realiza no pensamento ou *mens*?

Podemos responder que é através de uma correspondência de ordem ou de proporção.

A ideia de que a alma humana está imediatamente ordenada a Deus e tem por função ordenar-lhe as demais criaturas é comum na teologia oriental, mas é particularmente acentuada por Agostinho¹¹. De facto, entre os vários esquemas trinitários presentes no homem e referidos por Agostinho três particularmente retiveram a sua atenção: *mens*, *notitia*, *amor*; *memoria*, *intelligentia*, *voluntas sui*; *memoria*, *intelligentia*, *amor Dei*¹². Todas estas dimensões ternárias da

⁷ E. GILSON, *Introduction à l'Étude de Saint Augustin*, Paris, 1929, p. 279-292.

⁸ *Conf.*, XIII, 22, 32; *De Trinit.*, XII, 6, 6-7; XIV, 19, 25; *De gen. ad lit.*, III, 20, 30-31.

⁹ *In Psal.*, 31, 9.

¹⁰ *Quid tam menti adest quam ipsa mens?* *De Trinit.*, X, 7, 10; Veja-se ainda *De Trinit.*, IX, 2, 2; XIV, 16, 22.

¹¹ *De vera rel.*, c. 44, n. 82.

espiritualidade humana têm em comum o facto de possuírem o mesmo centro ou lugar de origem, que é a *mens*, olho ou matriz espiritual da alma; todas elas representam para a *mens* não uma qualidade accidental, mas uma qualidade essencial. Sendo assim, esta semelhança divina, que é a imagem, encontra-se inscrita na própria *mens* a título de propriedade indelével ou inamissível.

Qualquer destas estruturas ternárias representa a existência, no seio da *mens*, de três termos consubstanciais, embora distintos e iguais entre si nas suas mútuas relações¹². Temos, pois que, no primeiro caso, o pensamento, a *mens* não pode amar-se sem se conhecer. E do mesmo modo que o amor da alma por si mesma lhe é rigorosamente igual também o conhecimento que tem de si mesma lhe é rigorosamente igual. O que ela ama, amando-se a si mesma, não lhe fica nem abaixo nem acima, mas encontra-se ao seu mesmo nível. Sendo assim, o pensamento, o amor e o conhecimento são três e estes três, que são um, são iguais — imagem fiel da Trindade¹⁴. Este primeiro esquema da imagem funda-se numa semelhança de proporção, pois todo ele se desenvolve no interior da própria substância da *mens* ou pensamento, como estrutura prévia aos actos que a irão manifestar. De facto, é este seu autoconhecimento e auto-amor que forma e assegura a unidade substancial da *mens* e que funda a substancialidade dos actos com que se conhece e ama a si mesma e a tudo o mais fora de si. Esta primeira estrutura trinitária é-nos apresentada, por assim dizer, em termos de mútua involução, como que recolhida e dobrada sobre a própria *mens* — *tanquam involuta* —; a reflexão pode desdobrá-la, mas mesmo assim não passa de uma imagem virtual. Substancialmente conhecimento e amor, a *mens* ou pensamento é dado aqui como abertura ou *capacidade* insondável e inexaurível — *eo quippe imago eius est quo eius capax est, eiusque particeps esse potest*¹⁵. E é neste sentido essencial e primordial de *capax Dei* que a alma é imagem de Deus.

A palavra *capax* deriva do verbo *capere*, possuir, conter. Esta capacidade pode entender-se tanto em sentido activo como em sentido passivo. Assim, dir-se-á que alguém tem capacidade para correr, se pode exercer essa actividade. Mas dir-se-á que um recipiente tem tal ou tal capacidade, se pode receber um corpo e contê-lo.

¹² *De Trinit.*, IX, 2, 2-5, 8; X, 11, 17, 19; XIV, 8, 11, 16.

¹³ *De Trinit.*, IX, 4, 7.

¹⁴ *De Trinit.*, IX, 4, 4; *Sermo* 52, 7, 18, 23; *De Civ. Dei*. XI, 26.

¹⁵ *De Trinit.*, XIV, 8, 11.

Quando S. Agostinho afirma que o homem é capaz de Deus pelo conhecimento e pelo amor, entenderá ele com essa expressão que o homem é capaz de uma acção que tem Deus como termo? É o que pensa a maior parte de seus intérpretes. Ch. Boyer, por exemplo, considera que a imagem da Trindade no homem é já latente, mas real, na sua possibilidade de conhecer e de amar a Deus e que esta imagem está prometida a sucessivos aperfeiçoamentos na medida em que a alma toma consciência das suas possibilidades e exerce as suas faculdades tomando Deus como objecto. Talvez que, sem excluir esta interpretação, Agostinho tenha querido dizer que, antes mesmo de exercer qualquer actividade, a alma humana é já capaz de Deus no sentido de que desde o início Deus nela se encontra. Isto ver-se-á melhor quando analisarmos a memória a propósito do segundo e terceiro esquema da imagem.

No segundo esquema — *memoria, intelligentia, voluntas* — a imagem parece mais evidente ou expressiva do que no primeiro. Em vez de se confinar na intimidade estrutural da *mens* é vista aqui na memória, inteligência e vontade enquanto princípios ou faculdades que se exercem e actuam, ainda que sobre a própria *mens*. É fora de dúvida que a memória é concebida por Agostinho como conhecimento que o pensamento ou *mens* tem de si mesmo. Esta memória pensante ou pensamento memorial engendra ou produz um conhecimento verdadeiro de si mesmo, isto é, exprime-se ou diz-se de algum modo e o resultado deste dizer de si mesmo por si mesmo é que se chama Verbo. Temos assim neste verbo humano, pelo qual o pensamento se exprime, uma imagem da geração do Filho pelo Pai. Assim como o Pai concebe eternamente uma perfeita expressão de si mesmo, que é o Verbo, assim o pensamento humano, fecundado pelas razões eternas do Verbo, produz interiormente um conhecimento verdadeiro de si mesmo. Esta expressão actual é distinta da memória latente como seu desdobramento ou distensão exterior; no entanto, é-lhe de algum modo consubstancial; é apenas o verbo expresso pelo qual o nosso conhecimento interno se exterioriza e distende em palavras ou outros sinais. E o pensamento não só se conhece a si mesmo, mas também se ama e ama o fruto do seu amor. Assim, o amor aparece duplamente implicado em toda a geração e produção: como causa ou motivo e como vínculo de união entre o agente e o seu efeito. O que é verdade de toda e qualquer geração, é-o também da geração do verbo interior com o qual o pensamento se exprime a si mesmo: o verbo, que o amor faz surgir, e o pensamento

que o gera encontram-se finalmente unidos por um vínculo espiritual que, sem os confundir, os respeita e promove, e que é ainda o amor¹⁶. Assim sendo, o verbo não é simplesmente conhecimento, mas um conhecimento cordial do qual o amor é indissociável — *verbum est igitur cum amore notitia*¹⁷. Com efeito, ninguém faz voluntariamente seja o que for sem que primeiro o diga interiormente no seu coração — *nemo enim volens aliquid facit quod non in corde suo prius dixerit*¹⁸. Encontramo-nos aqui perante uma nova igualdade perfeita e, portanto, perante uma nova imagem da Trindade: a memória ou presença do pensamento a si mesmo, o conhecimento de si que ele exprime e o amor que os une. Estes três são um só e formam uma única substância, pois que o pensamento conhece-se tanto quanto é e ama-se tanto quanto se conhece.

Além e acima deste segundo esquema antropológico da imagem, encontra Agostinho um terceiro que já não tem como fundamento uma conveniência ou semelhança de simples proporção estrutural, uma relação interior à própria alma, mas uma relação entre a alma e Deus, enquanto objecto do seu conhecimento e amor¹⁹. Se a alma se volve para Deus que a formou e toma consciência do seu carácter de imagem, então recordar-se de si, exprimir-se e amar-se equivalem a lembrar-se de Deus, a dizê-l'Ô, a amá-l'Ô como Ele se exprime e ama. Deste modo, o homem ordena-se a Deus e participa da sabedoria divina e entra num diálogo que desde o início estava nos planos de Deus. De facto, Deus está sempre com o homem mesmo quando o homem não está em Deus, porque o ser imagem é-lhe conatural e nem sequer o pecado consegue destruir este carácter. Há apenas como que um esquecimento e uma inadvertência sempre vencíveis pela reflexão ajudada pela graça. Estar com Deus será, por isso mesmo, lembrar-se d'Ele, reconhecer-l'Ô e amá-l'Ô — *magna itaque miseria est cum illo non esse sine quo non potest esse. In quo enim est, proculdubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intelligit, nec diligit, cum illo non est*²⁰. Na perspectiva de Agostinho, a alma, a mente é imagem de Deus antes de ter exercido as suas operações fora de si mesma porque desde o início da sua existência já recebeu a Verdade que conserva na memória e que

¹⁶ *De Trinit.*, IX, 7, 12-13.

¹⁷ *De Trinit.*, IX, 10, 15.

¹⁸ *De Trinit.*, IX, 7, 12-13.

¹⁹ *De Trinit.*, XIV, 12, 15.

²⁰ *De Trinit.*, XIV, 12, 16.

é chamada a reconhecer e amar²¹. A inteligência descobre a Verdade por reflexão sobre a verdade já possuída e guardada na memória. É, portanto, desde a origem e naturalmente capaz de Deus — *capax Dei ab origine et naturaliter*. É este o sentido passivo dado à expressão *capax* a que acima nos referimos e que aparece aqui aplicado à memória ou lembrança. No seguimento de Platão e mesmo de Cícero (*Tusc. I*, 24-27), a memória agostiniana não só precede a inteligência, mas é fonte e matriz de toda a vida espiritual. Com efeito, a memória designa o mais íntimo e profundo da alma onde, como num santuário imenso, se encontra presente a luz divina, a suprema Verdade. A conveniência ou semelhança de ordem e de proporção são, pois correlativas e interdependentes: o homem é capaz de Deus porque lhe está ordenado e está-lhe ordenado porque é d'Ele capaz.

Depois de ter recolhido e elaborado as melhores analogias capazes de ajudarem a razão a penetrar, de algum modo, no mistério da Trindade, Agostinho reconhece a distância infinita a que se encontra a inteligência humana a respeito da realidade divina. Precisamente, o último livro do *De Trinitate* ocupa-se a descrever as diferenças radicais que separam a Trindade criadora das suas imagens criadas. Na raiz de todas estas diferenças encontra-se a perfeita simplicidade de Deus. De facto, em Deus, toda a perfeição se confunde com o seu ser e identifica-se perfeitamente com cada uma das três pessoas divinas. A alma humana não se confunde com nenhuma das suas tríades; o mais que se pode dizer é que todas se encontram nela como na sua base ou fundamento. A Trindade criadora, pelo contrário, não é em Deus, mas é o próprio Deus²². O mesmo se diga das diferenças entre o Verbo divino e o Verbo humano²³. Se dizemos que a Trindade divina consta de três pessoas numa só substância, isto é dito não tanto para esclarecer o mistério como para não ficarmos calados — *tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen: tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*²⁴. O que de mais certo sabemos a respeito de Deus é que o ignoramos — *de sumo illo deo, cui scitur melius nesciendo... cuius nulla scientia est in anima nisi scire quomodo eum nesciat*²⁵. Calar-se é a melhor maneira de O honrar — *cui honorificum potius silentium quam*

²¹ *De Trinit.*, XIV, 8, 11.

²² *De Trinit.*, XV, 5, 7-8.

²³ *De Trinit.*, XV, 9, 10-15, 25.

²⁴ *De Trinit.*, V, 9, 10.

²⁵ *De Ordine*, II, 16, 44 e 18, 47.

*ulla vox humana competere*²⁶. Tudo se pode dizer de Deus, mas nada que dignamente d'Ele se diga²⁷. Procuramos uma palavra apropriada e não a encontramos; procuramos dizê-l'O de algum modo, e tudo nos ocorre — *nihil latius hac inopia* — nada mais abundante do que esta indigência²⁸.

Diante desta incapacidade aparentemente invencível só o silêncio contemplativo aliado à humilde confissão da ignorância seria de recomendar. No entanto, nada mais eficaz do que esta copiosa indigência para consciencializar o homem da saciedade insaciável da sua ânsia de conhecer. A insistência nas dissemelhanças depois de tão penosamente ter elaborado as semelhanças mostra bem que é pela sua imperfeição, pelo seu inacabamento, pelo seu mistério, numa palavra, que a imagem se torna agora mais expressiva. É que saber o que Deus não é, representa já um muito e gratificante saber — *non enim parva inchoatio est cogitationis Dei si antequam possimus nosse quid sit incipiamus iam nosse quid non sit*²⁹; e, noutro lugar: *non enim parva notita est si antequam scire possimus quid sit Deus possumus iam scire quid non sit*³⁰.

Do fundo indelével e indestrutível da alma-imagem emergem três aspirações incoercíveis que balisam o destino do homem no tempo: as aspirações à verdade, ao bem e à felicidade, que são como que outros tantos movimentos e caminhos que da imagem conduzem ao exemplar. Ao mesmo tempo que o homem descobre o abismo que o separa de Deus, como uma diferença ontológica, diferença do criado ao Criador, ele percebe a voz de deus que o chama a transpor a distância, dando-lhe a entender que não está longe de cada um de nós, porque é nele que vivemos, nos movemos e somos³¹.

Deste modo, passamos da estrutura ontológica da imagem, ou seja, da sua dimensão estática à sua dimensão dinâmica, isto é, à sua condição no tempo.

²⁶ *Contra Adamantum*, XI.

²⁷ *Tract. in Ioan. evang.*, XIII, 5.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Carta* 120, 3, 13.

³⁰ *De Trinit.*, VIII, 2, 3.

³¹ *Actos dos Apóstolos*, 17, 28; *De Trinit.*, IV, 1, 3; XIV, 12, 16.

A imagem no tempo

Agostinho vê o desenvolvimento da vida espiritual e moral do home no tempo em termos de desenvolvimento, perda, renovação e consumação do home interior ou imagem.

Do *Salmo* 38, 7, recolhe a ideia de permanência da imagem, mesmo no pecador. Mas é da doutrina de S. João e de S. Paulo que fundamentalmente se inspira. A 1.^a epístola de S. João permite-lhe afirmar que a semelhança só será perfeita na visão face a face (III, 2). E as epístolas de S. Paulo revelam-lhe a transformação progressiva ou o crescimento do homem à imagem de Deus (1.^a *Cor.* III, 18): o cristão está predestinado a ser conforme à imagem do Filho (*Ro.* VIII, 29); deve revestir-se do homem novo que se renova no conhecimento de Deus segundo a imagem daquele que o criou (1.^a *Cor.* III, 9-10); esta transformação é obra do Espírito e só terminará quando, graças à ressurreição, o homem trazer no seu corpo a imagem daquele que vem do céu (1.^a *Cor.* XV, 45-49). Estes dados da fé são elaborados por Agostinho mediante recurso a certos elementos que se encontram já em Plotino.

À imitação de Ambrósio, Agostinho afirma que a proximidade de Deus é função da semelhança e que não nos aproximamos de Deus nem com os pés nem com carros nem com navios, mas com o *desejo*³². Este desejo, que só em Deus encontra pacificação, se, por um lado, é consequência da imagem, por outro, só na imagem encontra explicação para a sua existência, de modo que a imagem se mostra como condição da sua possibilidade.

A imagem diz tensão, esforço, caminho para o seu exemplar ou modelo — é uma *intentio* e uma *extensio*, simultaneamente para dentro e para além de si mesma — não só para diante, para o futuro, mas, sobretudo, para o alto, para o transcendente, para o Deus que lhe deu o ser. Ser imagem de Deus exprime a intenção de Deus a respeito do homem tal como se pode concluir do livro do Génesis. O que constitui o homem na sua especificidade exprime o seu ser e a sua vocação. Dom perfeitamente gratuito, a eleição divina está inscrita no acto criador como um germe, uma energia, uma capacidade que ao homem cumpre desenvolver e levar a termo, à perfeição.

³² In *Psal*, 1, 6, 8; *De Trinit.*, VII, 6, 12.

Na gênese da alma humana, Agostinho distingue dois momentos ontológicos. A *creatio* constitui a alma na sua estrutura metafísica; nesta fase, a alma, mesmo espiritual, caracteriza-se pela multiplicidade, pelo devir, pela ausência de determinação e de forma. É o estágio da *materia spiritualis* ou da *informatas*. É necessário que esta infirmitude primitiva se recolha, orientando-se para Deus uno, num movimento de *conversio*, para adquirir, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento, o conhecimento de Deus e o conhecimento de si, graças à iluminação do Verbo nela e sobre ela: *Noverim me, noverim Te; Deum et animam scire cupio*. Reconhecer o Verbo de Deus pelo qual foi criada é acolher esta referência, princípio e modelo de tudo quanto vem ao ser. Este conhecimento iluminativo, cujo teor é existencial e não puramente intelectual, não é posterior à criação do espírito, mas constitutivo do mesmo espírito; é ele que desencadeia o movimento de conversão que transmite à infirmitude primeira a sua forma, delineando os traços da sua imagem em nós. Esta *formatio* é a sinergia da palavra de Deus, o seu *faciantus*, que lembra a imperfeição da criatura sujeita ao devir e ao progresso, e do homem livre, que descobre em si o princípio operante e que com ele se decide a colaborar³³.

É esta adesão livre a uma virtualidade criadora, esta colaboração ao largo do tempo e da história que irá permitir-lhe superar a distância a que se encontra em relação ao seu próprio ser por uma semelhança cada vez mais perfeita com o seu modelo. Deste modo, a imagem revela-se uma vocação, um caminho e um destino aberto no coração da história e cujo apelo o homem pode acolher ou rejeitar, sem jamais deixar de o sentir ou poder ignorar.

A distância entre a vocação e a resposta do homem, o abismo que vai da criatura ao Criador, a liberdade do homem que aceita ao mesmo tempo a sua referência e o caminho a percorrer, para atingir a plenitude do seu ser, explicam não só o devir constitutivo do homem, a sua permanente inquietação, mas igualmente a sua possibilidade de se deteriorar e cair.

A imagem é tensão, realiza-se no seu devir, devolvendo tudo quanto é Àquele que lhe deu o ser: quanto mais se aproxima de Deus eterno melhor revela a sua forma de imagem³⁴. Neste sentido, é bem

³³ *De Gen. ad lit.*, *passim*.

³⁴ *De Trinit.*, XII, 7, 10.

³⁵ *De quant. anim.*, I, 2; *De beta vita*, I, 1-5; *Conf.*, VII, 21, 27; *Sermo*, 150, 9.

verdade que a pátria da alma é o Deus que a criou³⁵. O homem situa-se e evolui na história onde faz a experiência da sua dependência temporal polarizada por esse primeiro impulso ou *conversio* da imagem e que significa voltar-se, volver a si, para seguir o impulso que lhe vem da sua estrutura ontológica.

Face à imutabilidade de Deus, o homem é instabilidade, movimento e devir — *distentio*. Este movimento é duplo porque o homem é mistura de ser e de não ser: pode derramar-se no múltiplo ou pode convergir na unificação do múltiplo mediante a plena consciência de si e da sua abertura a Deus.

A expressão à *imagem e semelhança de Deus* significa, por um lado, o enraizamento do movimento de conversão no mais íntimo do ser humano e, por outro, a provocação à acção, o convite a servir-se do tempo para desenvolver e aperfeiçoar a graça recebida. O homem é assim como uma espécie de matéria oferecida ao operário para que a afeioe³⁶. O ser *orientado para* é chamado a tornar-se um ser que consciente e livremente *se orienta para*. Aqui assenta a compenetração vital da graça e da liberdade ao longo do itinerário espiritual. Da *conversio ad Deum* ou da *aversio a Deo* depende a história do mundo e de cada homem em particular.

O movimento da imagem não é necessariamente progressivo, como acabamos de ver. Pode ser regressivo a tal ponto que o tempo se torna factor de envelhecimento, de ruína e de morte. A imagem perde brilho e cor, mas não se extingue. O pecado pode deslustrá-la, mas não suprimi-la. Quaisquer que sejam as vicissitudes da sua história, o conhecimento de Deus perdura nela como horizonte aberto a uma possível reformação.

A partir deste ponto de inserção, pelo movimento de conversão, o homem pode regressar à sua vocação primeira e estrutural. Deformada pelo pecado, a alma torna-se reformada pela conversão. A forma passiva — *é renovada* — sublinha a iniciativa gratuita de Deus, pois o homem por si só não se pode converter³⁷.

Pormenorizando, a semelhança-dissemelhante da imagem é fundamentalmente ontológica. Do mesmo modo que a semelhança se intensifica, no domínio ético, pela aproximação consciente e livre d'Aquele de quem é imagem, também se degrada pelo movimento contrário de aversão ou pecado. Para descrever esta situação, Agostinho

³⁶ *De lib. arb.*, II, 20, 54.

³⁷ *De Gen ad lit.*, III, 20, 30.

serve-se da expressão clássica da *regio dissimilitudinis* associada à parábola do filho pródigo, que se retirou para uma região longínqua, isto é, para uma região afastada da sua condição de imagem³⁸. Mas a distância evocada é, ao mesmo tempo, um caminho aberto a um possível regresso ou conversão, pois a imagem de Deus gravada ou impressa na sua natureza racional permanece indelével e inamissível.

O pecador tende a substituir a *conversio ad Deum* pela *aversio a Deo* e *conversio ad creaturas*: recusando aproximar-se de Deus por virtude e graça de Deus, o pecador quer ser por si mesmo e contra Deus. Substituição que é uma idolatria. Sabemos que este amor de si oposto ao amor de Deus é o tema fundamental da história, tal como Agostinho a apresenta na *Cidade de Deus* — *fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet antor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*³⁹.

Que é feito da imagem no homem pecador? Agostinho continua a afirmar o seu carácter inamissível como apelo e convite divino inscrito de maneira indelével na natureza humana, vocação sempre presente, que o pecado não pode destruir. Neste sentido, o pecador traz consigo uma imagem desfigurada, mas sempre acessível à influência da graça. Para descrever a situação do homem pecador, Agostinho combina o tema do pródigo da parábola com o tema neoplatónico do afastamento do uno⁴⁰. Afastamento de Deus que é também afastamento de si; exilado de Deus, exilado de si; apátrida em sua própria casa. A vacuidade dos bens inferiores, incapazes de cumular as suas aspirações, permitem-lhe fazer a experiência, por absurdo, da sua situação presente. Derramado por múltiplos e inferiores desejos, o homem pecador faz a experiência, em oco e vazio, da sua verdadeira fome espiritual, que é fome de eternidade. É que só existe uma imagem de Deus no homem, sejam quais forem as vicissitudes da história de cada um. Incoativa ou potencial desde a criação, ela pode deformar-se pelo pecado, mas jamais se perderá; renovada pela graça, consoma-se na bem-aventurança. Com Cristo o homem reencontra a imagem divina perdida ou desfigurada. Mas a imagem reformada não é uma simples restituição a um estado primitivo, mas um progresso, um enriquecimento.

Ao contrário da maior parte dos PP. gregos e latinos, Agostinho não distingue entre imagem e semelhança, talvez para evidenciar

³⁸ *Conf.*, VII, 10, 16.

³⁹ *De Civ. Dei*, XIV, 28.

⁴⁰ *Sermo* 7, 7; *Sermo* 96, 2; *Conf.*, I, 18, 28; VII, 10, 16.

melhor a íntima conexão entre a dimensão ontológica e a dimensão histórica, o ser e o devir, para melhor os situar no tempo como apelo permanente a colaborar na ascensão para a plenitude em Deus.

O mestre de Hipona descreve a renovação da imagem em dois tempos ou duas etapas sucessivas: a primeira, no momento do baptismo, pela remissão de todos os pecados; a segunda, pelo constante progresso espiritual de todos os dias⁴¹. Para exprimir esta progressiva transformação pela fé, pela esperança e pela caridade, seja, pela conversão do coração, Agostinho recorre com frequência às imagens do caminho, da viagem, da navegação, da corrida e da pátria⁴². No comentário aos *Salmos* é frequente a referência à peregrinação para a Cidade de Deus, para a Jerusalém celeste cuja esperança faz esquecer a aspereza e a fadiga do caminho. Agostinho descreve demoradamente esta renovação da imagem no *De Trinitate*, mostrando como o progresso dilata o desejo, levando-o a profundidades até então desconhecidas, porque só se procura para encontrar e só se encontra para continuar a procurar⁴³.

A extensão constitutiva do desejo de Deus, que sem descanso e desde sempre trabalha o homem, é um dinamismo para um fim transcendente, que ao mesmo tempo que unifica a alma incessantemente a dilata, obrigando-a a um progresso contínuo, a uma superação constante⁴⁴. Com efeito, a extensão do desejo pode entender-se num duplo sentido: extensão da alma *pelo* desejo e a metáfora correspondente é dada pelo corredor em esforço e tensão para o fim ou meta que pretende alcançar⁴⁵; mas é também a extensão *do* desejo que se dilata e aumenta à medida que vai sendo satisfeito e então a metáfora será a de um bolso ou algibeira que se distende aumentando a sua capacidade. De facto, o progresso na procura de Deus é correlativo duma transformação no sujeito que procura: a perfeição do objecto ou realidade alcançada repercute-se no sujeito espiritual que para ele tende, aumentando-lhe a fome e a ânsia de o alcançar⁴⁶.

⁴¹ *Sermo*, 154, 17.

⁴² Veja-se a propósito O. PERLER, *Les voyages de S. Augustin*, Paris, 1969.

⁴³ *De Trinit.*, XV, 2, 2.

⁴⁴ *Sermo*. 169, 15, 18; *semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id quod nondum es, Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula. semper profice.*

⁴⁵ *Tract. in Ep. Ioan.*, IV, 6.

Comentando os textos do Apóstolo alusivos ao homem interior e ao homem exterior, S. Agostinho observa que o homem dilacerado, em equilíbrio instável, continuará dividido até ao fim da sua vida mortal⁴⁷ e só encontrará a unificação, para além da morte, na ressurreição gloriosa do corpo, na visão imediata de Deus.

No termo da análise da doutrina agostiniana do homem-imagem, temos de reconhecer a sua profunda originalidade. Não só se distancia da tradição grega e latina em pontos essenciais como constrói uma síntese nova e pessoal na qual a teologia se exprime em psicologia e a psicologia se prolonga e dilata em teologia. O verdadeiro lugar da imagem encontra-se naquilo que o homem tem de mais íntimo, ali, precisamente, onde Deus é percebido como *interior intimo meo et superior summo meo* — mais íntimo que a minha intimidade e mais elevado que a minha sublimidade⁴⁸. E a realidade da imagem aparecerá em toda a sua verdade e esplendor na visão face a face, como entrega ou devolução definitiva ao exemplar ou modelo que lhe deu o ser.

MANUEL B. DA COSTA FREITAS

⁴⁶ *Tract. in Ioan. Ev.*, LXIII.

⁴⁷ *Sermo* 154; *De Trinit.*, IV, 3, 6.

⁴⁸ *Conf.*, III, 6, 11.